

ITINERARIO DE LA RAZÓN HACIA LA FE

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Facultad de Filosofía de la Universidad de Málaga

Itinerary of reason towards faith

Human reason is capable of surpassing itself towards types of knowledge that are beyond it and that offer themselves as gifts. The problem lies in the weakness of both reason and faith. Human reason is that human activity that can go beyond itself without denying itself and without ceasing to exist. Rational faith is made up of the knowledge that we are potentially infinite. Rational knowledge is open to the possibility of revelation: the possibility of that which is transcendental coming to meet that which is limited half way. Faith, under the conditions that are appropriate to rationality, is before and is presupposed by faith in revelation. Together with rational congruence, faith must be daring and free.

Introducción

El más antiguo y radical problema humano es el problema de las relaciones razón-fe. Desde Adán en el paraíso, pasando por Noé, Abraham y los patriarcas, los reyes y los profetas, como figuras señeras de lo que acontece a todo hombre, el gran problema, no meramente teórico ni práctico, sino *integral*, del hombre ha sido el de las relaciones entre razón y fe. Sin embargo, ese problema fue llevado a su *plenitud*, cuando un hombre llamado Jesús habló y obró como Dios, y reclamó de los hombres la fe en su divinidad. Si la exigencia de la fe en la divinidad de Cristo Jesús y de su *confesión pública* ocupan el centro del mensaje cristiano, es lógico que ambas ocuparan también el centro del pensamiento que desarrollasen los cristianos, así como que influyera en su entorno filosófico. Por eso, desde los apologistas hasta nuestros días las relaciones entre fe y razón constituyen la cuestión crucial de todo filósofo.

Al tratarse de una cuestión compleja e inveterada, que ha sido centro de la atención sapiencial y filosófica de tantos y durante tanto tiempo, la cantidad de referencias históricas que se condensan en el enunciado de “relaciones razón-fe” es enorme, y esto lleva consigo que los términos mismos del problema se hayan sobrecargado de significaciones múltiples que suelen entorpecer el correcto planteamiento de la cuestión y que suelen ocultar posturas históricamente establecidas y teóricamente prejuzgadas. Por ello, antes de entrar en su tratamiento parece conveniente realizar una elemental declaración de sentidos que permita establecer un léxico seguro o exento de confusiones preliminares, sobre el que quepa, luego, entablar un diálogo que no se deje llevar por prejuicios.

Concretamente, los principales equívocos a que me refiero tienen que ver con los términos “fe” y “razón”, los cuales suelen usarse promiscuamente como sinónimos de estos otros: “revelación” y “teología”, por parte del término “fe”; y “filosofía” y “sabiduría”, por parte del término “razón”. Es muy común, en efecto, confundir fe con revelación, como cuando se dice “(Dios) se manifestó por la fe”¹, o “lo que la fe nos enseña es verdadero”². Sin embargo, en sentido estricto, la fe no enseña nada, sólo la revelación enseña; lo propio de la fe es aprender sometándose a la revelación. La revelación es acto de Dios, la fe es acto o hábito del hombre.

Más inadecuada es la confusión de la teología con la revelación y con la fe³. Definir la sagrada teología, por ejemplo, como *scientia*⁴ o *doctrina*⁵ *fidei*, sea que se entienda el genitivo *fidei* como genitivo subjetivo o como genitivo objetivo, entraña equívocos. “Doctrina de la fe”

1. El autor de la epístola a Diogneto dice “Porque ¿quién en absoluto de entre los hombres supo jamás qué cosa era Dios antes de que Él mismo viniera? ...y lo cierto es que ningún hombre vio ni conoció a Dios, sino que fue Él mismo quien se manifestó. Ahora bien, se manifestó por la fe, única a quien se le concede ver a Dios” *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1965, p. 854. Se advierte el *quid pro quo*, se dice que Dios se manifiesta por la fe, porque sólo a ella le es concedido ver a Dios. Lo correcto hubiera sido decir que Dios se manifiesta al que cree, pero no que se manifieste por medio de la fe, ya que el medio de su manifestación ha sido siempre su Palabra a través de los profetas o a través de su Hijo. Por otro lado, la fe no es la visión.

2. En términos generales, sirvan estos ejemplos de Tomás de Aquino: 1.-“*Quod catholica fides haec doceat*” (*Compendium Theologiae*, liber 1, cp. 42, Titulus); y 2.-“*quare potest etiam responderi, quia Deus probat quod ea quae docet fides, sunt vera*” (*In Symbolum Apostolorum*, Praefatio, S. Thomae Opera, curante Roberto Busa [RB] línea 135-136).

3. Es éste un error muy común, tanto que lo repiten incluso los críticos de la fe, por ejemplo Espinosa *Tractatus Theologico-politicus*, Carl Gebhardt, III, p. 179: “*Superest, jam, ut tandem ostendam, inter fidem, sive Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium...*”.

4. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 101.

5. Cfr. *Sacrae Theologiae Summa*, BAC, Madrid, 1962, vol. I, p. 16. En este pasaje se explica la noción de teología como *scientia* y *doctrina fidei*, con la adicional confusión terminológica entre ciencia y doctrina.

puede querer decir: “doctrina que nos enseña lo que ha de ser creído” o bien “doctrina que nos es enseñada por la fe”, pero la teología no es aquel saber que nos enseña *directamente* qué hemos de creer —eso es más bien la revelación o la sabiduría divina *a* la que hemos de creer—, ni es tampoco lo *directamente* enseñado por la revelación —es decir, la comunicación de Dios *en* la que hemos de creer—, sino tan sólo la elaboración humana de los contenidos revelados por la sabiduría de Dios. La teología, por tanto, no es ni objeto de fe ni sujeto revelante; antes bien, como ciencia o saber humano acerca de la revelación, ha de ser examinada cuidadosamente, sometiendo la verdad de sus proposiciones a criterios racionales guiados por los contenidos de la revelación, de modo y forma que éstos les sirvan de principios. No hablo de un peligro imaginario, pues acontece en nuestros días que muchos cristianos creen más a los teólogos que a las propias fuentes de la revelación.

Otro tanto ocurre con la voz “razón”. En algunos momentos de la historia de la filosofía se ha llegado a pensar que la razón coincide con la doctrina de un filósofo, como aconteció en el siglo XIII en la Escuela de Artes de la Universidad de París a los denominados averroístas latinos: la razón era, para ellos, la filosofía y la filosofía era Aristóteles. Ahora bien, como Aristóteles tenía una física y una teología paganas, la verdad que alcanza la razón hubo de ser separada de la verdad que aprende la fe. Éste fue precisamente el comienzo de la inmensa crisis que ha afectado a las relaciones razón-fe desde entonces hasta nuestros días. De manera semejante, otros muchos filósofos propusieron que lo racional era el contenido de sus filosofías. Por supuesto, identificar el filosofar con el pensamiento de un filósofo es una ingenuidad propia de los no filósofos o de quienes desisten de filosofar. Frente a tales reduccionismos ha de hacerse la siguiente aclaración: es sencillamente falso que la filosofía agote la verdad y la racionalidad del hombre y, por tanto, que se iguale con ellas. Es posible conocer verdades sapienciales y ser perfectamente racional sin ser filósofo, aunque a la filosofía le compete aportar la más alta maduración de la racionalidad meramente humana y su más pura relación con la verdad.

Más corriente aún es confundir la filosofía con la sabiduría⁶. La filosofía es amor por la sabiduría, es decir, el reconocimiento de que la sabiduría o la verdad nos sobrepasan. Pero ya desde la muerte de Sócrates se empezó a pensar que el filósofo es el sabio, y a proponer como sabios a los filósofos, traicionando así, al menos verbalmente, la propie-

6. Entender filosofía como sinónimo de sabiduría es uso común entre la mayoría de los filósofos, y también de la *Fides et Ratio* en especial en el n. 30. Pero, si bien la filosofía es una forma de sabiduría, no toda sabiduría es filosófica. No todos los hombres son ni han de ser filósofos, pero sí pueden y han de ser sabios.

dad más significativa de la filosofía, su humildad. Ciertamente, la filosofía contiene una paradoja, a saber: que reconociéndose como amor de la sabiduría, en vez de como sabiduría, obtiene frutos más altos que los de los otros modos de sabiduría humanos. En este sentido, los grandes filósofos reservaron la sabiduría para Dios, y para los hombres la *filo*-sofía o búsqueda de la sabiduría de Dios⁷. Por tanto, la filosofía no es *la* sabiduría, no ya divina (cosa que, por ejemplo, Espinosa sostiene), pero ni tan siquiera humana; es *búsqueda de una sabiduría* que nos trasciende, por lo que la búsqueda y sus hallazgos nunca se agotan, y sólo en esa medida posee ella índole sapiencial superior, siendo *un modo de sabiduría* humana especial cuya superioridad radica en la humildad de su búsqueda.

Quede, pues, claro desde ahora el sentido preciso en que utilizaré los términos referidos. Por una parte, y en primer lugar, entiendo por *fe* el acto o hábito personal de aprendizaje ejercido donalmente por el hombre respecto de la Verdad o sabiduría divina que se nos revela. En segundo lugar, entiendo por *revelación* una manifestación y comunicación de la vida íntima de Dios cuya iniciativa, dones y contenidos parten del propio Dios. En tercer lugar, por *teología* entiendo una elaboración *racional* de los contenidos revelados, cuya meta es el incremento de la fe. Por otra parte, quede también aclarado que con el nombre de *razón* designo la inteligencia humana, la cual no es agotada por la filosofía ni siquiera en sus desarrollos más altos o sapienciales, por lo que la filosofía no es sin más *la* razón ni *la* sabiduría humana, sino la forma humana más intensa de buscar racionalmente la verdad trascendente, o sabiduría de Dios, y cuya meta es el incremento de nuestra intelección, de manera que también a la inversa resulta falso que cualquier modo de racionalidad y de sabiduría sea filosofía.

De las precedentes aclaraciones se infiere que ni la razón ni la fe han de ser entendidas como cosas que, por ser diferentes, cupiera oponer entre sí, sino como dos actividades distintas de la inteligencia humana. La actividad racional, en la medida en que se relaciona con la fe, no es cualquier tipo de racionalidad, es —sobre todo— la actividad sapiencial y la actividad filosófica. La fe, como acto del saber humano que es, no puede ser menos que racional, pero, por ser don, no se reduce a la racionalidad humana, sino que la sobrepasa. La tensión entre razón y fe es la que corresponde a la que existe entre lo menos y lo más, entre lo propio y lo recibido, dentro de una actividad que crece según una potencia irrestricta. Por ese motivo me ha parecido pertinente titular este trabajo “Itine-

7. El libro de la Sabiduría aprueba y confirma ampliamente esa propuesta esencial de la filosofía.

rario de la razón hacia la fe”: se trata de un trayecto que puede recorrer la inteligencia humana desde sus planteamientos y logros propios hacia saberes que la sobrepasan, pero que se le ofrecen supradonalmente.

Mas, aparte de que la índole propia de la razón y de la fe parecen recomendarlo, el título ha sido elegido en especial para intentar responder a la situación actual de las relaciones entre razón y fe. Estudiar las relaciones razón-fe requiere, de acuerdo con lo anteriormente dicho, ejercer plenamente el entender, pues sólo quien activa plenamente su razón puede creer en algo o a alguien trascendente o *superior*. Ahora bien, el problema actual —como subraya la *Fides et Ratio*⁸— es que no se ejerce plenamente la razón y no llega a surgir la cuestión de si cabe, o no, creer sapiencialmente. A la altura de nuestro tiempo la primera cuestión no es la de la relación entre sabiduría divina y sabiduría humana, ni entre fe y razón, el problema radical hoy es que ni se cree ni se filosofa de modo suficientemente racional. Lo mismo que en el siglo XIII, el origen del problema deriva de un menguado ejercicio de la razón, muy sagaz para lo inferior a ella, pero ciego para sí mismo y para lo superior a ella. Ateniéndonos a la situación sapiencial de nuestro tiempo, las relaciones razón-fe no llegan a constituir para los hombres de hoy un problema explícito, porque la razón gasta sus energías en especializaciones sin fin y en imaginar artefactos, dando lugar a que se crea posible cualquier cosa por la vía técnica o por la vía evolutiva, pero también a que no se crea en nada que vaya más allá del humano producir o de la (mal) llamada “evolución” de la naturaleza. En consecuencia, y por desgracia, el descreimiento y la credulidad, con ser opuestos, van de la mano e *in crescendo* en nuestros días.

En atención a todo esto, antes de acometer cualquier otra cuestión, nos es preciso hoy poner a pleno rendimiento el ejercicio de la razón. En esa medida, el propósito de mi ponencia es, ante todo, poner en marcha toda la intensidad de nuestra actividad intelectual, de manera que muestre sus más altas capacidades; y, posteriormente, ajustar las relaciones entre razón y fe en su sentido debido, de acuerdo con las capacidades halladas.

La intensificación de la razón

Dado que nuestra situación histórica es de lo más baja, sapiencialmente hablando, habré de empezar por considerar la índole del entendimiento humano, para ir elevando la atención, después, a sus más altos actos y posibilidades.

8. Cfr. n. 5.

La índole del entendimiento humano

No es ninguna tendencia ciega de la razón, sino resultado mínimo de su poderío, atreverse a hacer afirmaciones universales, tales como, por ejemplo: los ácidos nucleicos son las sustancias que contienen y transmiten la información genética de los seres vivos. Cuando un científico hace una afirmación de este tipo está yendo mucho más allá de lo que él se suele dar cuenta. Los científicos, en principio, introducen nombres o designaciones para realidades físicas, pero no reducen su actividad a eso, como suelen creer ellos y algunos filósofos, puesto que establecen una *mismidad*, por ejemplo, entre el ADN y el componente fundamental de los cromosomas. Decir qué es el ADN no le corresponde al ADN, a él le corresponde en la realidad guardar la información del código genético, desplegarla y multiplicarla; pero cuando se hace una predicación del tipo “es” no hay guarda, despliegue ni multiplicación algunos, sino *simplificación*: afirmamos que realidades que nos aparecían en confusión y dispersión son una y la misma, no confusas ni dispersas. Entender es, en su primer ejercicio, simplificar, *no analizar o reducir*, sino *simplificar*.

Simplificar es destacar, no deshacer una complejidad. Por ejemplo, dar el nombre de ADN a una complejidad de sustancias organizadas no es deshacer su complejidad, sino tan sólo destacarla de otras complejidades. En cuanto que destaca, el entendimiento del científico no se destaca, antes bien para destacar lo destacado, la propia actividad de destacar ha de quedar oculta; por donde se viene a descubrir que el acto de destacar, aunque simplifique, no es él mismo simple. Destacar intelectualmente o simplificar implica, por tanto, ocultar el destacar y resaltar lo destacado, o sea, una duplicidad o escisión entre la actividad de entender y su logro (el objeto), tan grande que lo logrado no parece logro alguno, sino evidente o *de suyo*⁹.

Pero el científico empírico al describir el ADN hace algo más que destacar o simplificar: refiere el ADN a la realidad, es decir, entiende el ADN como real. Esta referencia no es más que devolver lo simplificado (por el entendimiento) a la realidad extramental, y, al hacerlo, formar un concepto: remitir la unidad lograda por la simplificación a los muchos (extramentales), obteniendo así la universalidad o entidad, que no es más que lo uno en muchos, *unum in multis*. Y precisamente porque la actividad del entendimiento que simplifica queda oculta, muchos han atribuido directamente el universal a la realidad, como en la discu-

9. Ésa es la confusión de Zubiri, que entiende el «de suyo» como impresividad real en detrimento de la actividad intelectual, de la que depende la evidencia. El «de suyo» puede entenderse también de otras maneras más realistas que la de Zubiri.

sión sobre las ideas o universales les ocurría a los realistas exagerados. Los científicos empíricos no suelen ser realistas exagerados en la medida en que saben que sus teorías generales tienen un valor hipotético que sólo la confirmación real mediante el experimento las podría validar como reales; o sea, reconocen que se requiere comparar la teoría con la realidad, siendo ésta juez de aquélla. Pero, a su vez, no tendría sentido alguno devolver lo simplificado a lo extramental, si no fuera porque implícitamente se reconoce que la simplificación es lograda de modo unilateral por la mente. Distinguir entre el pensamiento y la realidad es el requisito mínimo de la ciencia y del saber, que además debería –por congruencia– distinguir entre lo pensado y la realidad, y, adicionalmente, darse cuenta de que el pensar, por su distinción, versa *sobre*, pero no inmuta, la realidad física.

Hasta aquí debería llegar el científico. Sin embargo, si uno *se da cuenta* de lo que acabo de decir, descubrirá que la inteligencia no sólo es capaz de simplificar destacando, sino también de dejar traslucir su actividad. Dejar traslucir es mucho más alto que simplificar destacando. Los clásicos lo expresaron diciendo que lo primero que se conoce del entendimiento es el propio entender¹⁰. Es lo que el ojo humano nunca puede hacer, ni siquiera con el auxilio de instrumentos. El ojo no ve su ver, ve lo visto, que incluso puede ser un ojo, y hasta el mismo ojo que ve, pero el ver no es visible. En cambio, el entender sí es inteligible para sí mismo y puede suplir la carencia de visión del ver ocular con la intelección de la visión.

“Entenderse el entender” o la transparencia de nuestro entendimiento no es una identidad ni simple ni compleja, como pretendían Espinosa y, tras él, los idealistas alemanes. No hacen falta muchas elucubraciones para saber que nuestro entendimiento no es simple: si lo fuera no tendría que ocultarse para destacar, ni siquiera tendría que destacar o abstraer nada, y, menos aún, tendría que concentrar su atención por encima del destacar para descubrir su transparencia.

Pero si nuestro entendimiento, como salta a la vista, no es simple ¿cómo puede entender *su* entender? Y, todavía más, ¿cómo puede acontecer que *lo primero* que conozca de sí sea su entender?

Adviértase que la propuesta de Tomás de Aquino no dice que lo primero conocido en términos absolutos sea el entender, eso sería más bien espinosismo o idealismo moderno, sino que lo primero que entiende el entender *respecto de sí* es su acto. Para Tomás de Aquino, lo primero entendido en términos absolutos es la noción de ente, y lo primero entendido respecto del entender es su acto.

10. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 87, 3 c.

Esta aclaración reconoce la no simplicidad del entender humano, pero aumenta la dificultad. Si lo primero conocido no es el entender, sino el ente, y el ente no es trasparente¹¹, porque ni siquiera es acto real, sino concepto y objeto universal, parece que el entender es superior al ente, y entonces el ente no es lo *jerárquicamente* primero ni en el orden del ser ni en el del conocer.

Se puede intentar resolver el mencionado conflicto con la observación de que lo primero conocido no es lo primero en el orden del ser, sino en el del conocer. Esta respuesta nos introduce en la consabida diferencia metódica entre el pensamiento antiguo-medieval y el moderno. En la filosofía moderna, y de modo expreso a partir de Espinosa¹², se afirma que el orden del ser y el del conocer han de coincidir por completo. El planteamiento clásico es en este punto más complejo que el moderno: según él, en Dios el entender y el ser coinciden, pero no en el hombre, porque el entender humano no es simple.

En el fondo, los modernos no hacen más que tomarse muy en serio eso de que lo primero conocido es el ente real, y al hacerlo no se les crea problema alguno de prioridades, porque el primer ente real es, para ellos, el propio entendimiento. En esa medida, por tanto, sólo existe un único modo posible de conocimiento verdadero, aquél en el que el conocer coincide exactamente con el ser. Pero tal coincidencia exacta entre ser y conocer no deja lugar para un crecimiento propiamente dicho ni en el ser ni en el entender. Por tanto, la postura moderna no se hace cargo de un dato insoslayable del entender humano, a saber: su crecimiento irrestricto.

En cambio, los clásicos sostenían que el orden del conocimiento y el del ser no coinciden para el hombre, antes bien el conocimiento del ser es el más alto y difícil, de manera que se empieza conociendo lo menos relevante y hemos de elevarnos con gran esfuerzo al conocimiento de lo más profunda y radicalmente real. Mas, según eso, si lo primero conocido es el ente, éste sería lo menos relevante, lo ínfimo en el orden del ser. Lo cual choca con la afirmación de la trascendentalidad del ente. Existe para nosotros un conflicto de prioridades: lo primero conocido no es lo más inteligible, sino lo menos inteligible, lo opaco, por decirlo así. De esta manera cabe el crecimiento, pero sólo si en vez de trascendental, como ellos proponen, el ente es simplemente universal.

Esto supuesto, cuando alcanzamos a dejar lucir el entender en su transparencia, esa misma transparencia nos obliga a reconocer que es una

11. La opacidad del ente, como la de todo objeto, es palpable, por cuanto que, si fuera transparente, dejaría traslucir al acto intelectual que lo destaca, pero entonces el objeto no sería destacado.

12. *Ethica* II, Prop. X, Sch.

transparencia *potencial*, no sólo porque se llega a ella *con gran esfuerzo*, sino sencillamente porque *se ha de llegar a ella*, porque es mediada, no inmediata. A lo que ha de añadirse que no por llegar a trasparecer se convierte la transparencia potencial del entender en acto entendido, es decir, que nuestro trasparecer no se consume por sí en transparencia en acto. Nuestro entender no es *noesis noeseos noesis* o acto transparente puro, sino un trasparecer que se suele llamar “*habitual*”. Esto ha de entenderse en dos sentidos. El primero es que siempre tenemos una noticia habitual (no actual) de nuestro inteligir, aunque nuestra atención no siempre sepa distinguirla, porque la presencia del objeto nos oculta el acto de entender. El segundo es que, incluso cuando conseguimos traspasar nuestro inteligir, lo entendemos como lo que es, o sea, no como acto puro, sino como acto potencial. Lo explico algo más. El hábito, como dice Tomás de Aquino, es intermedio entre la potencia y el acto¹³, y, si es así, su intermediación puede jugar tanto hacia abajo como hacia arriba. Lo que quiero sugerir es que el hábito juega hacia abajo cuando el *intellectus ut actus* ilumina la operación cognoscitiva, a la que trasciende, pero juega también hacia arriba cuando el *intellectus ut actus* trasparece ante sí como potencia irrestricta o *capacitas Dei*, quien lo trasciende. Esta última intelección es habitual no sólo por inobjetiva, sino por el exceso de la potencia respecto del acto. Hacia abajo, el conocimiento habitual no es un conocimiento objetivo o actual por exceder el acto respecto de la potencia ejercida, de cuyo exceso puede resultar un conocimiento de la operación o acto que entiende un objeto. Hacia arriba, la intelección es habitual por rebasar la potencia ejercida a su acto, y tal conocimiento no es sólo habitual por superar la conciencia, sino porque lo que trasluce es un acto *potencialmente* irrestricto.

Nos acercamos así al planteamiento riguroso del problema, ¿cómo es posible que si nuestra transparencia no es pura, sino potencial, llegue a saberse transparente? o, dicho de otro modo, ¿cómo es posible que si nuestro entender no es simple, sino procesual, se entienda a sí mismo? Si nuestro entender coincidiera enteramente con su acto en algún momento, entonces sería simple, lo que excluiría de él todo verdadero proceso, fuera preparatorio (por innecesario) o intrínseco (por imposible); pero si nuestro entender es procesual y nunca coincide por completo con su acto, ¿cómo podrá dejarse trasparecer?

En realidad, la única manera posible de conciliar la no simplicidad del entender con su transparencia es el autotranscendimiento, o sea, la actividad a la que nos exhortaba Agustín de Hipona en su conocidísimo

13. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, 11, 5 c.

“noli foras ire”. Autotrascenderse es ir más allá del propio acto de entender y del propio acto de ser. Se puede trasparecer sin ser transparencia pura, sino proceso potencial, si este proceso se eleva más allá del propio entender y su trasparecer queda trasversalmente abierto al sobrepasarlo. Sólo vemos que algo es transparente cuando es traspasado por la luz. Algo semejante acontece con el trasparecer intelectual: es un acto potencial, cuya potencialidad, al ser ejercida más allá del propio acto, lo hace trasparecer como traspasado por la claridad de una luz superior.

Con otras palabras: sólo me puedo entender desde más allá de mí, trascendiendo no sólo lo entendido, sino también mi entender. Para ello sólo hace falta que la potencia del entender sea superior al acto de entender. No existe entonces coincidencia directa y simple del entender consigo, sino el vislumbre de una luz que está por encima del propio entender, pero sin que lo anule en su entender, antes bien haciéndolo trasparecer habitualmente a su propia mirada. Es el vislumbre del entender simple el que me permite entender mi entender no simple.

La fe racional

Una vez indicada la índole profunda del entendimiento, propongo ahora ampliar la investigación de sus implícitos en relación con el proceso que va desde la inteligencia hacia la fe, a la cual desde este momento reservaré el calificativo de “pura” o “trasracional”, para diferenciarla de la *fe racional* a la que voy a atender en lo que sigue.

Cuando Platón y Aristóteles descubrieron razonando que el dios no es envidioso, implícitamente daban por supuesto que el dios era una persona, única realidad capaz de envidia o magnanimidad, y también que había de ser una persona muy superior a nosotros. Aunque ellos no se habían dado cuenta y no tenían, por tanto, la noción explícita de persona, eran personas y entendían de modo habitual la real diferencia entre los seres no personales y los personales. Cuando Aristóteles ponía al dios fuera del mundo físico, dentro del cual estamos incluidos nosotros, estaba señalando a su modo que el dios es trascendente, y cuando lo definía como *noesis noeseos noesis*, subrayaba que no se trataba de un objeto, sino de una actividad cognoscitiva pura que no conoce objetos.

Pido del oyente un pequeño esfuerzo de concentración. Para poder descubrir que Dios es una actividad cognoscitiva que *no conoce objetos*, pero es puro saber, el propio Aristóteles hubo de rebasar el conocimiento objetivo, y por encima del conocimiento objetivo, hubo de rebasarse a sí mismo que no sólo estaba incardinado —según él— en el mundo sublunar, sino cuyo conocimiento era cierto *padecer*. Ahora bien, todas estas cosas no las sabe Aristóteles objetivamente, al modo como se sabe

un teorema geométrico, o como puede predecirse un eclipse, o como puede conocerse la esencia de una cosa por sus causas, en pocas palabras: no las sabe ni objetiva ni *demonstrativamente*. La *noesis noeseos noesis* no es término de ningún silogismo ni discurso, sino de un uso trascendente de la inteligencia incluso por encima de sí misma.

He ahí lo admirable: la inteligencia humana es aquella actividad que puede ir más allá de sí misma sin negarse ni dejar de existir. Pero ¿cómo ha de funcionar ella a ese efecto? En régimen de transparencia, o sea, sabiendo de la existencia de una inteligencia superior más allá de ella. Trasparecer no es destacar, no implica –por tanto– ni comprender ni demostrar, sino un saber que sabe sin tener un sabido, sino sabiéndose tenido, o sea, *un saberse-tenido*, un saber que en vez de *tener* un sabido se sabe a sí mismo como *tenido*. La única manera de que una actividad pueda ir más allá de sí es haciéndose transparente o luz iluminada¹⁴. En realidad, el autotrascendimiento en transparencia es una extraña prolongación de nuestro saber, es un dejar que aparezca el futuro del entender, que es lo que lo hace posible como actividad creciente. En la medida en que es la transparencia de su futuro inagotable, ese conocimiento es un conocimiento por fe racional.

“Fe racional” fue una expresión utilizada por Kant, aunque referida por él exclusivamente a la fe basada en la moral normativa¹⁵. Yo, en cambio, la uso para significar aquel acto intelectual por el que se tiene noticia de lo que rebasa a la inteligencia en la línea de su propio acto. Es un acto en el que lo entendido no está presente, sino que es y se deja traslucir como futuro inteligente. El no ver que se adjudica a la fe es, en este caso, el no poder *comprobar* o tener en presente, pues un futuro en presente, no es ya futuro, pero no es tampoco un no ver nada, sino un vislumbre del futuro como futuro no desfuturizable. La fe tiene que ver con lo futuro, pero no con un futuro temporal, sino con el futuro como lo inagotable e inabarcable para una actividad potencial, y, por ello, lo que es y será siempre futuro. Entender la verdad como futuro inagotable, o destino, y el futuro inagotable como una realidad inteligente, es lo que llamo “fe racional”.

14. Entre el entendimiento humano y el divino existe consanguineidad y diferencia. La consanguineidad estriba en el carácter de imagen, transparencia o luz de luz. La diferencia estriba en que nuestra transparencia es autotrascendente, es decir, remite a un entendimiento superior, es luz de luz en cuanto que iluminada. La transparencia del entender divino es luz de luz, pero no es autotrascendente, remite a una luz anterior en el origen, pero no superior, no es luz iluminada, sino manifestación de la luz originaria, con la que se comunica en igualdad de simplicidad.

15. KANT, I., *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* Ak VIII, pp. 140-141. El intento de someter a crítica la razón humana, aunque incongruentemente formulado por Kant, es una forma de autotrascendimiento.

La fe racional es, en resumen, el saber lúcido, aunque no objetiva ni lógicamente demostrable, acerca de la índole irrestricta de nuestro entender, esto es, de que somos potencialmente infinitos, de que estamos incluidos en el ámbito de la amplitud irrestricta, o sea, de que existe Dios y en él vivimos, nos movemos y existimos, y, en consonancia con ello, de la índole inmortal del espíritu. Todos esos conocimientos tienen que ver con el futuro: podemos rebasar cualquier limitación, nuestro futuro no se agota, y el ámbito en que está incluido nuestro entender es irrestricto. Somos, pues, de la misma raza que Dios, congéneres suyos, inmortales¹⁶.

A pesar de haber puesto, en lo que antecede, ejemplos filosóficos, utilizo la expresión “fe racional” con preferencia a la de “fe filosófica”, usada primero por Schelling¹⁷ y después por Jaspers¹⁸, precisamente para destacar por mi parte que dicha fe no es exclusiva de los filósofos, sino propia del ser humano racionalmente maduro. No hace falta ser filósofo para autotranscenderse ni para creer racionalmente¹⁹. Las religiones no son, como opinan muchos, engendros del sentimiento, del miedo o simplemente de la ignorancia, antes bien son un ejercicio de maduración sapiencial de la inteligencia humana, que se autotranscende, creyendo en el más allá no sólo de la muerte, sino también del alma y del mundo. Aunque hay formas aberrantes de religiosidad, en toda religiosidad se ejerce alguna sabiduría humana que señala cómo, más allá de nuestros límites, existe al menos un poder que lo rige todo. Por ejemplo, la oración y el sacrificio, tan comunes como formas de religiosidad, son actos de autotranscendimiento inteligente, por más que no puedan ser congruentemente hechos sin la ayuda de Dios.

En esta línea, es aportación inestimable de Schelling haber sabido señalar que toda gran conquista humana es hija de la fe. Según Schelling, todo acontece en la fe: la obra del artista, el descubrimiento del nuevo mundo, la propia ciencia y, en especial, la filosofía tienen su origen en la fe que él llama “filosófica” y yo he denominado “racional”²⁰. A mi entender, lo importante aquí es que no se trata tan sólo de la necesidad de creer a otros para aprender más rápida y fácilmente, cosa in-

16. Hch 17, 28.

17. *Lecciones müniquesas para la historia de la filosofía moderna*, Edinford, Málaga 1993, p. 266 (cfr. *Schellings Werke*, Münchner Jubiläumsdruck 1965, 2.^a ed., vol. 5, p. 249).

18. Así lo hace incluso en los títulos de alguna de sus obras.

19. Pero que la filosofía no sea el único modo de sabiduría no implica, en absoluto, negar que la filosofía sea la forma de religiosidad humana más alta, y que en ella alcance su madurez la sabiduría meramente humana. Por su parte, esta madurez de la filosofía tampoco elimina a las otras formas de sabiduría, porque aun siendo la más alta, la filosofía no es una forma de sabiduría suficiente, dado que es puramente intelectual, y en manera alguna un saber práctico.

20. SCHELLING, F. W. J. VON, op .cit., p. 267.

dudable, sino de la *fecundidad racional de la fe humana*. La fe es un componente de la racionalidad humana, de la inteligencia, en la medida en que ésta va más allá de sus límites y se abre a lo desconocido, estando dispuesta a dejarse sorprender: fe racional es esperar lo inesperado, como sugería Heráclito²¹. La verdad no puede ser apresada por el hombre, convertida en un verdadero, pues es superior a nosotros, pero quien se abre a ella racionalmente no es defraudado, sino que consigue entender más allá de cualquier límite.

El descubrimiento de que siempre podemos rebasar cualquier límite, permite a nuestra inteligencia darse cuenta de que su inteligir es potencialmente infinito y de que, por tanto, ella dice intrínseca referencia a un ámbito de amplitud irrestricta. Ambos descubrimientos son actos de fe racional²². Por una parte, como nuestra infinitud es potencial nunca la llegamos a tener en acto, y en esa medida su conocimiento no es determinable positivamente, sino objeto de cierta fe, es decir, de una certeza no objetiva ni objetivable. Por otra parte, descubrir que estamos incluidos en un ámbito sin límites sólo nos muestra que dicho ámbito es inagotable o incomprensible para nosotros. Se trata también de un saber meramente negativo, ya que la inagotabilidad no nos permite positivación alguna. La fe racional es, pues, una intelección negativa, que no consiste en no entender, sino en entender que no se entiende acabadamente: un saber que no se sabe —como decía Sócrates— de modo definitivo o acabado. Ahora bien, si lo primero que viene a saber la razón respecto de sí es su capacidad de superación de todo límite, y la inagotabilidad e incomprensibilidad de Dios por parte del hombre, como ambos saberes son negativos y no comprobables, no parece que haya inconveniente en llamar “fe” a esas intelecciones.

Sin embargo, este saber negativo implícito en la fe racional no es una paralización del entender, sino una ilimitada consecución de entendidos superables. Saber negativo significa, por eso, saber *relativo*. No poder positivar la capacidad infinita o lo irrestricto no significa que no se pueda entender ilimitadamente qué no es nuestro entender y qué no es lo irrestricto. Ahora bien, al ser relativos cabe cierta positivación, pero sólo relativa, de ambos saberes. Así, la fe racional descubre atributos propios y atributos divinos, pero todos ellos son denominaciones extrínsecas, porque son hallados por relación a lo negado, como por

21. “*Quien no espera lo inesperado, no llegará a encontrarlo, por no ser ello ni escrutable ni accesible*” referido por CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* II, 17, 4, citado y traducido por KIRK y RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1969, p. 275.

22. Que podamos rebasar cualquier límite no es comprobable, no sólo por el número inacabable de los límites posibles, sino sobre todo por la muerte, que parece el límite infranqueable. Por eso es un acto de fe racional o inteligente, pero también por eso algunos se cierran a la infinitud potencial de nuestro intelecto, como Heidegger.

ejemplo, la inmortalidad del alma, así como el poder omnímodo y la trascendencia de Dios. Es cierto que tales atributos nos permiten una cierta positivación de la realidad del entender y de Dios, o sea, atribuir a su noción unos contenidos positivos, pero –insisto– se trata de una positivación meramente *relativa* o extrínseca, por lo que la realidad intrínseca y positiva de nuestro ser y de la divinidad quedan en misteriosa oscuridad para la fe racional.

Naturalmente, eso que he llamado “fe racional” no es fruto de revelación alguna, sino el ejercicio superior del entendimiento humano. Se trata de un uso distinto de la palabra “fe”.

Fe racional no es *opinión*, sino *saber atrevido*, saber que va más allá de lo sabido. El “*sapere aude!*” de Horacio, tal como lo entiende Agustín de Hipona, es decir: como un amor a la verdad mayor que el temor a errar, es lo propio de la fe racional, porque ésta, a pesar de carecer de la comprobación propia de los conocimientos objetivos y de descubrir la oscuridad, supera su temor de caer en el vacío por amor a la verdad²³.

Dicha fe atrevida y valiente arroja en sus más altos desarrollos la claridad de la existencia de algo absolutamente trascendente y que no podemos positivizar en su realidad, pero que nos acoge en su ámbito y nos llama como nuestro destino. Sin embargo, incluso de este término del que no podemos saber nada positivo, fuera de que es nuestro destino incomprensible, la inteligencia humana puede dejar traslucir un cierto saber: si Dios nos supera tan radicalmente, no puede ser ni hacer menos que nosotros. Ahora bien, nosotros podemos manifestarnos y comunicarnos, luego Dios también. Más aún, si el hombre puede buscar y encontrar a Dios, ¿cuánto más no podrá Dios salir al encuentro del hombre, y comunicarse con él, si quiere? No se puede negar *racionalmente* la posibilidad de una revelación. La fe racional no acobardada tiene que admitir la posibilidad real, no simplemente hipotética, de que lo trascendente, lo que supera de tal modo nuestro entender que no sabemos ni siquiera cómo buscarlo positivamente por rebasar todo indicio investigable, pueda ponerse en contacto con nosotros, así como guiarnos en su búsqueda y hallazgo.

Que lo absolutamente trascendente pueda comunicarse con nosotros es el implícito, por ejemplo, de la oración, del sacrificio y de la posibilidad de una vida tras la muerte junto a la divinidad. Es claro que si nosotros podemos entrar en contacto con la divinidad, no puede negarse a la divinidad la posibilidad de entrar en contacto con nosotros. No sería ésa una posibilidad nuestra, sino de la ultimidad como ultimi-

23. *De Quantitate animae*, c. 23, n. 41, PL 32, 1059.

dad, o, dicho en términos más exactos, no sería una posibilidad *activa* nuestra, pero sí *pasiva*, la de recibir en esta vida la comunicación de la ultimidad como ultimidad. A esa comunicación es a lo que se suele llamar revelación.

Son muchas las religiones que hablan de revelación o de iniciativas de los dioses para con los hombres, por donde se puede inferir que la existencia de una revelación no es una posibilidad ajena a la racionalidad de la fe humana. No es cierto, por tanto, que la fe racional, incluso en su acto supremo o terminal, sea poco común, o asunto de meros filósofos, antes bien es lo que, en distintos grados, la inmensa mayoría de los hombres de todos los siglos comparten más connaturalmente. Pero sí es verdad que la maduración en la fe racional, que es lo que se llama sabiduría, es muy distinta de unas personas a otras, y de unas tradiciones a otras, y también se puede asegurar racionalmente que ningún ser humano ni tradición la ha consumado por sí. Todas las tradiciones y personas sabias aportan trazas positivas y aceptables de esa maduración, mas ninguna es perfecta o completa maduración, antes bien la inevitable inmadurez sapiencial en que suele estar envuelta la fe racional la hace inaceptable a muchos filósofos y científicos. Abundan, en efecto, los filósofos que, de una u otra manera, niegan la posibilidad de una revelación: Espinosa, Kant, los idealistas alemanes, Jaspers, etc., han negado de varias maneras la revelación, o bien relegándola a un plano sapiencialmente irrelevante, o bien tomando todo lo sapiencial por revelado, o bien entendiéndola como una alienación divina, o bien tomándola por imposible.

No voy a entrar aquí en discusión con cada uno de estos filósofos, sólo señalaré cuál es el equívoco común a todos, a saber: que no han establecido bien la noción de trascendencia. Como he procurado aclarar en otros escritos, la trascendencia es el ámbito de la amplitud irrestricta, que como amplitud e irrestricta no excluye ni limita ni está lejos, sino que lo acoge todo, le da sentido a todo y es compatible con todo. Tal amplitud no puede ser la de un receptáculo o lugar, ha de ser una actividad tan pura y simple que, en vez de quitar, dé, y dé sin pérdida ni para sí ni para quien la recibe. No cabe temer de ella que nos engulla, porque lo que somos *en ella* lo somos, no cabe decir de ella que nos convierte en pasivos o nos quita la libertad, pues su actividad no quita ni disminuye la nuestra, antes bien nos la otorga, ya que nuestra libertad sólo puede ser real como potencialidad irrestricta por referencia a la actividad puramente irrestricta. Sin embargo, sólo el miedo a la actividad de la trascendencia asusta a muchos hasta ese momento intrépidos filósofos.

Revelación y fe racional

Existe una real y neta distinción entre revelación y fe racional. Como hemos visto, la fe racional es el más alto grado de ejercicio de la inteligencia en su búsqueda de la verdad, cuya iniciativa reside para su ejercicio en el hombre mismo, y cuyos frutos son el descubrimiento de la inmortalidad del alma, así como de la existencia de un destino divino que nos trasciende en poder y en ser, y que nos juzgará según nuestras obras. En consecuencia, la fe racional se vierte sobre todo en la religiosidad, actividad que abarca toda la conducta y la vida humana, aunque con las ambivalencias que antes he indicado. La revelación, en cambio, es una iniciativa divina, no humana, según la cual la ultimidad de las ultimidades, o sea: Dios, se nos muestra y comunica como es, y, por tanto, por encima de lo que alcanza nuestro entendimiento y nuestro ser, incluso elevados. Por tener núcleos distintos como punto de partida de sus iniciativas, y contenidos absolutamente distintos²⁴, ha de concluirse que la revelación no es religiosidad o fe racional alguna, y la religiosidad o fe racional no es revelación alguna.

Esta distinción neta y real es imprescindible para que pueda existir relación entre ambas. Por eso, resulta peligrosamente equívoco hablar de dos tipos de revelación, una natural (interna o privada, como dicen algunos) y otra sobrenatural (externa o pública)²⁵. Esta confusión, que se ha desarrollado con toda la buena fe del mundo, a partir de una metáfora, no siempre ha sabido mantener la distancia exigida a las metáforas. Abreviadamente dicho: una revelación es una comunicación confidencial, íntima e interpersonal, por eso no tiene sentido decir que la naturaleza o el mundo es una revelación natural de Dios. Ni el mundo es persona, ni puede revelar a Dios como persona; pero tampoco el hombre, que sí es persona, revela a Dios, porque lo intrínseco de Dios nos rebasa por completo. La fe racional no es fruto de revelación alguna, sino el ejercicio de nuestra inteligencia más allá de sus límites, y la revelación no es ejercicio alguno que parta de la iniciativa de nuestra inteligencia.

Una vez hecha esta aclaración, y manteniendo el nombre de revelación exclusivamente para designar una actividad *sobreelevadora* de Dios respecto del hombre, volvamos la atención hacia el núcleo de nuestro tema, las relaciones entre revelación y fe racional.

24. También podría decirse que son distintas por sus métodos, siempre y cuando se tuviera en cuenta que la fe pura no responde a ningún método meramente humano. Por lo demás, ésa fue la distinción establecida por el Concilio Vaticano I, Denzinger-Schönmetzer, 3015, citado en la *Fides et Ratio*, n. 9.

25. Véase por ejemplo, MALEBRANCHE, N., *Entretiens* VI; y *Fides et Ratio*, n. 19.

En primer lugar, si existe una revelación en sentido propio, nuestra relación con ella ha de ser de acatamiento sin comprensión, o de no acatamiento. El acatamiento no es meramente intelectual ni meramente voluntario, afecta a la dimensión más honda de nuestro ser, a la persona como libertad. La revelación es un ofrecimiento de Dios a la persona entera, por eso su acatamiento no puede ser ni meramente voluntario ni meramente intelectual, sino ambas cosas a la vez, un asentimiento hecho por la persona inteligente y libre, con su ser, inteligencia y esencia. A este acatamiento personal es a lo que se suele llamar propia y exclusivamente *“fe”*, o sea, fe *pura*. Como nuestro intelecto no alcanza a conocer la intimidad de Dios, la revelación está más allá de la fe racional, que es una fe adjetivada, no pura.

La fe racional no es principalmente confianza, contra lo que dice Schelling, sino *saber lúcido* obtenido en respuesta inteligente y osada a una llamada, en búsqueda irrestricta de la verdad, aunque sin evidencia objetiva ni necesidad de ella. Este último inciso es importante: sin necesidad de evidencia objetiva. Es fe porque no es un conocimiento objetivo ni determinado, pero no por ello deja de ser un saber lúcido, de ahí que no requiera demostración lógica o comprobación externa, le basta su lucidez. En cambio, la fe en la revelación no es resultado de búsqueda alguna, ni es un saber lúcido para nosotros. La fe en la revelación es acatamiento intelectual de lo que no podemos ni podremos saber por nosotros mismos más que si lo acatamos. La fe en la revelación es acatar personalmente lo que no vemos por la autoridad de una Persona que merece toda nuestra confianza; por lo tanto, es primera y principalmente creer *a* Dios por ser Quien es. La fe racional no es, como vimos, principalmente creer *a*, sino creer *en* lo averiguado por la inteligencia cuando va más allá de sus evidencias objetivas.

Hechas estas precisiones, según las cuales la revelación exige por nuestra parte una fe pura, mientras que la búsqueda de la verdad exige sólo una fe racional, el oyente percibirá que se ha dado un vuelco en el planteamiento acostumbrado de las relaciones razón-fe: fe y razón no son problema más que para los racionalmente inmaduros, pues existe una fe que es el ápice de la actividad intelectual. Pero, en cambio, el problema que nos sale al paso ahora es que tenemos dos tipos de fe, la fe racional que es saber humano sin comprobación, y la fe pura o en la revelación, que no es saber humano, sino de Dios, comunicado al hombre. ¿Cómo se relacionan entre sí ambas?

La fe racional es anterior y requerida para la fe en la revelación. Si no se cree racionalmente en Dios, ¿cómo podrá aceptarse su palabra? Pero, además, y esto es lo nuevo, la fe racional no es sólo condición, sino que es requerida su colaboración directa para el asentimiento inte-

lectual de la fe pura, pues ¿habremos quizá de aceptar cualquier pretendida revelación por el solo título de superar nuestra comprensión? Es obvio que si una pretendida revelación fuera contradictoria, no superaría nuestra comprensión, antes bien comprenderíamos que no es posible ni congruente. Pero también es obvio que no todo lo que entiendo y no comprendo ha de ser objeto de fe pura. Existen muchas cosas que entendemos y no comprendemos —por ejemplo: la electricidad, que ha de ser pensada como corpúsculo y onda a la vez—, pero que, sin comprenderlas todavía, podemos ya comprobar su existencia efectiva, por lo que no requieren fe alguna. No todo lo inteligible y no comprensible es objeto del ejercicio más alto de fe racional, y menos aún de la fe pura. Y si no todo lo no comprendido ha de ser creído ni siquiera con fe racional sapiencial, sería por completo absurdo creer cualquier revelación que se pretenda venida de Dios.

Precisamente la fe racional, cuando es el ejercicio libre más alto de nuestra inteligencia y afronta el problema de la posibilidad de una revelación, debe establecer las condiciones que, para serlo verdadera y creíblemente, se han de cumplir. Esta tarea no es posible sin la filosofía, es decir, sin que la inteligencia humana haya ejercitado su más alto modo (aunque no suficiente) de sabiduría, el filosofar. Si está al alcance de todos los modos de sabiduría creer racionalmente posible una revelación, y todos pueden poner ciertas condiciones para aceptarla, sólo la filosofía, es decir, el ejercicio más maduro de la fe racional puede acertar a establecer condiciones *intrínsecas* para la credibilidad racional de una revelación. Llamaré “credentidad” a la actividad de la razón que reconoce el cumplimiento de las condiciones intrínsecas requeridas para creer en la autenticidad de una revelación.

Como ya se avanzó en el apartado anterior, la fe racional, al auto-trascenderse por el ejercicio de la propia inteligencia y descubrir la existencia de Dios, no puede en modo alguno negar la posibilidad de una revelación. Pero entonces el verdadero problema filosófico en las relaciones entre revelación y fe racional es en realidad éste: ¿Cómo sabremos que estamos ante una manifestación o comunicación divina, si Dios es por antonomasia el que no comparece? ¿Cómo podremos saber si una revelación procede de Él, si Él mismo no se nos muestra? O si se quiere, ¿cómo podremos pasar de la credibilidad a la credentidad?

Responderé compendiando: Una vez descubierta la posibilidad de una auténtica revelación, la exigencia de la fe racional orientada por la filosofía para admitir como *credenda* una revelación es *la congruencia interna de la misma*. Y como la revelación implica una pluralidad de instancias —a saber: el revelante, lo revelado y el receptor de la revelación—, la congruencia exigible será también plural. Tendrá que existir

congruencia: 1. entre lo revelado y el revelante, 2. entre lo revelado y el receptor, 3. del revelante consigo mismo, y 4. del revelante con el receptor. En concreto, la congruencia entre lo revelado y Dios exige que lo revelado sea inteligible, pero que supere por entero nuestra capacidad de comprensión, de manera que incluso después de revelado no podamos comprenderlo nunca, pues si no superara nuestra comprensión no habría garantías racionales de su origen divino²⁶; en cuanto a la congruencia entre lo revelado y el receptor, se exige que, si lo revelado es verdaderamente trascendente o superior a nosotros, sea compatible con todo cuanto nuestra inteligencia pueda descubrir por sí misma como verdadero, y de tal modo que al recibir la revelación quede ampliada irrestrictamente su intelección, si, por el contrario, la pretendida revelación disminuyera la capacidad intelectual o moral del hombre sería una falsa revelación; en cuanto a la congruencia del revelador consigo, a ella le corresponde una exigencia de gratuidad en la revelación y de consiguiente libertad para su recepción; por último, la congruencia entre el revelante y el receptor exige que, dada su superioridad, la verdadera revelación afecte a la integridad del ser y de la esencia del receptor, otorgándole una profunda unidad.

En la medida en que la fe racional alcanza en su osadía a suministrar los criterios para saber con certeza cuándo, a quién y en qué hemos de creer con fe pura, la inteligencia precede a la fe o, mejor dicho, la fe racional precede a la fe pura o trasracional. Me refiero, como es obvio, a los llamados *preambula fidei*, pero entendidos de una nueva manera. No se trata sólo de los usuales preámbulos de la fe (existencia de Dios, carácter remunerador, inmortalidad del alma, decálogo), sino que se trata, además, de la admisión racional de la credentidad de una revelación y del establecimiento de las condiciones que le son intrínsecamente exigibles. Antes se ha propuesto que sin la fe racional, sin el autotrascendimiento trasparente y obediente a la verdad, no cabría revelación propiamente dicha, esto es, que si no fuéramos capaces de hacernos otros o de trascendernos, seríamos incapaces de recibir la noticia y la vida de lo que nos trasciende absolutamente. Pero ahora se trata de algo más, se trata de que sin la fe racional no podríamos por nuestra parte saber cuándo *podemos y debemos* creer en una revelación.

Este atrevimiento de la fe racional es considerado por mí como acto último o terminal, porque la fe racional no puede en modo alguno

26. No niego la posibilidad de una revelación de verdades difíciles para la mayoría, aunque alcanzables por nuestro intelecto. Tan sólo subrayo que tales verdades son creíbles como reveladas precisamente porque el núcleo principal de lo revelado no es comprensible para nosotros. Es lo no comprensible lo que garantiza el carácter revelado de lo comprensible, no al revés.

predecir cómo ni cuáles serán los contenidos revelados, o sea, no puede invadir el campo de la revelación. Y, además, no sólo no puede invadir el campo de la revelación por el lado de los contenidos, sino que tampoco la credentidad racional de una revelación es suficiente para producir la fe pura o trasracional *por el lado de los actos*. Pasar de la credentidad racional a la fe pura equivale a abandonar la propia sabiduría y ponerse en estado de completa ignorancia. En efecto, cuando la fe racional se enfrenta a una revelación que cumple todos los requisitos, un abismo se abre ante ella: ahora ha de creer en lo que no sabe racionalmente, en lo que supera su racionalidad, y ha de creer en una enseñanza positiva metarracional no sólo *porque es posible* que eso sea revelación, sino porque el que revela se lo dice, o sea, ha de creer lo que no comprende e incluso *está por entender*. Recibe lo que ha de entender y lo recibe entendiéndolo como *a entender*, no como entendido. Este paso del dominio propio al dominio ajeno es un salto, como diría Kierkegaard. O sea, no es una continuidad ni lógica ni vital, sino un abandonar la propia sabiduría, un abandonarse a sí mismo, y entregar la vida entera a lo trascendente, sometiéndola a sus criterios, mandatos y orientaciones. A tanto no podemos llegar por nosotros mismos, nos tiene que persuadir el propio revelante, y de una manera tan completa que aceptemos todo cuanto nos revela. De lo contrario, la revelación no sería congruente: si nosotros con nuestra sola inteligencia pudiéramos llegar a creer en una revelación, esa revelación no sería una verdadera iniciativa de Dios ni, por tanto, una verdadera revelación. La congruencia de la noción misma de revelación nos obliga a entender que el acto de fe puro no es editado por nuestra inteligencia sin la previa aceptación del sobredón del propio revelante²⁷.

La fe pura supone un salto por encima de la fe racional, que no es posible dar más que si el propio Dios que se revela nos dona una gracia sobrelevante para hacerlo. Más aún, ella implica, como ya he dicho, un cambio de vida en quien la recibe, cosa que la fe racional no puede realizar. Aceptar una revelación tal como la he descrito es un acto de la persona entera, ser, inteligencia, esencia, voluntad, a favor de algo que entiende que es posible, pero no sabe cómo es real ni saberlo puede. No existe poder de persuasión en la inteligencia ni fuerza de voluntad suficientes como para editar el acto de fe trasracional por uno mismo. Creer a quien no se ve ni se oye en presente, sino sólo como posible, no es irracional, pero sí trasracional.

27. En esto discrepo de Schelling. Para él la fe es un anonadamiento de la razón que produce por sí mismo el conocimiento de la intimidad de Dios (cfr. op. cit., p. 269). Para mí, como creyente, no es sino un abrirse a un saber superior por don de Dios revelante que nos dona gratuitamente el conocimiento de su intimidad.

Llegados a este punto, podría pensarse, y no sin razón, que hemos alcanzado la meta propuesta: en efecto, hemos recorrido el itinerario desde la razón hacia la fe. Sin embargo, llamo la atención sobre la preposición “hacia”. No digo “hasta” la fe, digo “hacia” la fe, precisamente porque la razón se queda en puertas ante el acto de fe pura, no remata por sí misma el acto de fe pura. Él “hacia” contiene, pues, una indicación de inacabamiento. La razón se queda en puertas de creer, pero ¿qué acontece si la razón llega a creer en la revelación? Ésa es una cuestión que las limitaciones de espacio y tiempo me impiden responder ahora, y que sólo el texto completo de esta investigación podrá afrontar.